

Intuitionen, intuitiver Verstand und Intuition

Von MARKUS WILD (Fribourg)

Die 25 Jahre der Philosophie von Eckart Förster ist eine höchst anregende systematische Rekonstruktion des philosophischen Übergangs von Kants erster Kritik zu Hegels Phänomenologie. Försters systematische These lautet, dass intuitive Erkenntnis eine reale Möglichkeit ist. Goethes naturphilosophischen Arbeiten kommt die Rolle zu, in diesem Übergang eine Methodologie der intuitiven Erkenntnis zu entwickeln (Förster 2011, Kap. 4 u. 11). Försters Forderung lautet, dass eine solche Methodologie auch heute auf der philosophischen Agenda stehen sollte.

In diesem Beitrag möchte ich Försters Auffassung des intuitiven Verstandes (II) von der Berufung auf Intuitionen in der Gegenwartsphilosophie abgrenzen (I) und sie mit der Intuition bei Henri Bergson in Beziehung bringen (III). Mein Motiv dafür ist, dass für eine fruchtbare Diskussion der Frage, ob intuitive Erkenntnis eine reale Möglichkeit ist, eine Auslegeordnung nötig und nützlich ist – nötig, um zu wissen, worüber wir sprechen, nützlich, insofern sich Beziehungen und Unterschiede erkennen lassen. Zugleich verfolgt der Vergleich mit Bergson die Absicht, Försters These aus dem idealistischen Kontext zu lösen und sie damit naturalistisch gestimmten Gemütern zu öffnen. Zu meiner Überraschung glaube ich nämlich, dass Förster Wichtiges und Richtiges sagt (Wild 2012a). Warum Überraschung? Ich betrachte mich als Naturalisten (Wild 2012b). Förster sieht sich als platonischen Ideenfreund (Förster 2012). Naturalisten und Ideenfreunde gelten in der Regel nicht als Freunde, weil Naturalisten Philosophen sind, die in ihrer Ontologie keine Entitäten wie platonische Ideen dulden und geistige auf körperliche Eigenschaften reduzieren. Wenn Förster behauptet, es gebe einen *intuitiven Verstand* mit der Fähigkeit, die Naturgegenständen zu Grunde liegenden *Ideen* zu erfassen, muss das dem Naturalisten nicht dubios vorkommen? Ich glaube, nicht. Dies werde ich an anderer Stelle genauer ausführen. Es wird jedoch am Schluss jedes der drei folgenden Abschnitte angedeutet, wie ein Brückenschlag aussehen könnte.

I. Intuitionen und Begriffsanalyse

Sokrates fragt, was Wissen sei, und Theätet antwortet, Wissen seien zum Beispiel die Geometrie und andere Wissenschaften, außerdem die Schusterei und andere Handwerke. Sokrates ist unzufrieden: „Wir wollen mit unserer Frage nicht Wissensarten aufzählen, sondern einsehen, was Wissen selbst ist.“ (146e) Seine Frage richtet sich auf die Natur, die Idee, das Wesen von Wissen.

Eine geläufige Antwort auf Sokrates' Frage lautet, Wissen sei gerechtfertigte, wahre Meinung. Gettier stellte bekanntlich hypothetische Fälle vor, die diese Bedingungen zwar erfül-

len, von denen wir aber *intuitiv* nicht sagen würden, es handle sich um Wissen. Daraus wurde gefolgert, dass die Antwort falsch sei, weil die hypothetischen Fälle Gegenbeispiele darstellen, und dass eine Antwort gefunden werden müsse, die durch solche Fälle nicht widerlegt wird. Aber warum muss sich eine Theorie daran messen, was *wir* über *hypothetische* Fälle *sagen würden*? Nun, die analytische Philosophie versteht ihr Geschäft als Begriffsanalyse.¹ Sokrates' Frage würde so auf eine Analyse des Begriffs „Wissen“ zielen. Eine Analyse nennt zum Beispiel notwendige und hinreichende Bedingungen. Da es um die Analyse von Begriffen geht, müssen *wir* kompetente Begriffsbenutzer eine zentrale Rolle spielen, denn unser Verständnis von Begriffen drückt sich darin aus, was *wir* zu hypothetischen Fällen *sagen würden*. Wenn nun hypothetische Fälle vorliegen, die diese Bedingungen erfüllen, die wir aber nicht als Fälle von Wissen klassifizieren, dann ist die Begriffsanalyse gescheitert.

Was wir sagen würden, bringt unsere *Intuitionen* zum Ausdruck. Um Intuitionen wach zu rufen, genügt es, dass wir uns hypothetische Fälle vorlegen und nachdenken, was wir sagen würden. In den Gettier-Fällen zum Beispiel würden wir das Urteil „Die Personen in diesen Fällen wissen, dass p“ verneinen, denn das Urteil *scheint* uns intuitiv inakzeptabel, wir meinen geradezu zu *sehen*, dass das Urteil falsch ist. Die Intuition ist nicht das Ergebnis von Folgerungen, sondern eine spontane Reaktion. Intuitionen werden also mittels hypothetischer Fälle (Gedankenexperimente) gewonnen und bringen unser implizites Begriffsverständnis direkt zum Ausdruck.

Der epistemische Wert von Intuitionen ist umstritten. Umstritten ist auch, ob Intuitionen eine eigene Erkenntnisquelle sind. Als eigenständige Quelle könnten Intuitionen zum Beispiel eine Art „intellektuelles Scheinen“ sein (Bealer 1998). Andere hingegen behaupten, Intuitionen seien eine bestimmte Art Überzeugungen (Nimtz 2010). Wiederum andere meinen, der Berufung auf Intuitionen fehle jegliches theoretische Fundament (Hintikka 1999). Man darf zweifeln, ob Intuitionen eine fundierte und zuverlässige Quelle für (philosophische) Einsichten sind. *Erstens* sind Intuitionen in hypothetischen Fällen instabil und deshalb wenig vertrauenswürdig. *Zweitens* variieren Intuitionen systematisch vor dem Hintergrund kultureller und sozio-ökonomischer Unterschiede (Weinberg u. a. 2001). *Drittens* scheinen Intuitionen von theoretischen Hintergrundannahmen abhängig zu sein. Entweder sind diese Annahmen explizit, dann muss es intuitionsunabhängige Gründe für sie geben, oder sie sind implizit, dann müssen sie zuerst geprüft werden. Falls man diese Prüfung durch Rückgriff auf Laien angehen will, warum sollten ausgerechnet die Intuitionen von Laien ausschlaggebend sein? Wenn man Experten fragt, tauchen die theoretischen Hintergrundannahmen wieder auf (Cummins 1998). Naturalisten erheben gegen solche Intuitionen endlich folgendes Bedenken: Der Umstand, dass die Mehrheit von uns die Flugbahn von Gegenständen, die zum Beispiel aus Flugzeugen abgeworfen werden, auf physikalisch inadäquate Weise aufzeichnen würde (McCloskey 1983), ist kein Einwand gegen die Physik. Physiker interessieren sich für die Bewegung von Körpern, nicht für unsere Begriffe oder Intuitionen darüber. Erinnern wir uns, was Sokrates sagt: Wir wollen wissen, was Wissen *selbst* ist. Sokrates interessiert weder unser *Begriff* noch unsere *Intuitionen*, sondern das Wissen *selbst*. So sollte es sich auch bei anderen philosophischen Erkenntnisinteressen verhalten.

Naturalisten und Ideenfreunde sitzen hier sozusagen im selben Boot. Beiden geht es um die Sache selbst (zum Beispiel das Wissen). Aber, so könnte man gleich einwenden, divergieren ihre Auffassungen darüber, was die Sache selbst ist? Ist das so? Für einen Naturalisten ist das Wissen eine *natürliche Art*, etwas, das wir zum Beispiel bei Tieren finden (Kornblith

¹ Nicht alle Verfechter von Intuitionen in der Philosophie berufen sich auf die Begriffsanalyse. Die unten angeführten Probleme mit Intuitionen sind jedoch davon unabhängig.

2002). Wie über andere natürliche Arten (H_2O , *Ginkgo biloba*) können wir auch über das Wissen *selbst* etwas herausfinden. So sehr divergieren wir also nicht. Für den Naturalisten liegen Naturgegenständen so etwas wie Essenzen zu Grunde, für den Ideenfreund Ideen. Beider Erkenntnisstreben zielt auf *natural kinds* (Förster 2012, 347 ff.). Für Ideenfreunde drängt sich nun die Frage auf, wie Ideen nicht nur von mathematischen oder technischen, sondern von natürlichen Gegenständen – *natural kinds* – erfasst werden können. Goethe hat eine Antwort.

II. Goethe: Intuitiver Verstand und Wesensbegriffe

Förster sieht den intuitiven Verstand als eigenständiges geistiges Vermögen und gibt ihm ein theoretisches Fundament. Allerdings geht es ihm dabei nicht um dasselbe wie in der heute verbreiteten Berufung auf Intuitionen. Zudem vertritt Förster eine Auffassung von Begriffen, die von heutigen Auffassungen abweicht. Sehen wir näher zu, worum es geht.

Kant beschränkte die menschlichen Erkenntnisvermögen auf die sinnliche Anschauung und den diskursiven Verstand. Die sinnliche Anschauung ist charakterisiert durch Rezeptivität. Durch Sinnlichkeit werden uns empirische Objekte gegeben, aber gedacht und beurteilt werden sie durch den diskursiven Verstand. Dieser ist ein spontanes Vermögen, denn er bildet Begriffe, mit deren Hilfe er Urteile fällt und denkt. Gibt es logischen Raum für ein spontanes Vermögen der Anschauung oder ein rezeptives Verstandesvermögen? In der Tat. Ersteres ist die intellektuelle Anschauung, letzteres der intuitive Verstand.² Kant zufolge bleiben uns jedoch beide verwehrt. Für Förster ist es nun von großer Bedeutung, sorgfältig zwischen verschiedenen Arten der intellektuellen Anschauung und des intuitiven Verstandes zu unterscheiden (Förster 2011, 150–60). Betrachten wir nur letzteres: Der aufnehmende intuitive Verstand ist Gegenstück zum spontanen diskursiven Verstand und kann entweder (a) als *unendlicher selbstanschauender Verstand* oder (b) als *endlicher synthetisch-allgemeiner Verstand* betrachtet werden. Die Pointe dieser Unterscheidung besteht darin, dass der intuitive Verstand kein göttlicher – unendlicher – Verstand sein muss, sondern ein endlicher Verstand sein kann. Es genügt, „dass es ein intuitiver Verstand ist, der vom Ganzen zu den Teilen geht, wobei offen bleiben kann, ob er das Ganze verursacht hat oder nicht“ (ebd., 153). Kant zeigt nicht, dass der Mensch über keinen intuitiven Verstand im Sinne von (b) verfügt (ebd., 256). Somit besteht die *Möglichkeit* einer intuitiven Erkenntnis. Aber ist sie *real*?

Goethe hat – vor dem Hintergrund seiner Lektüre Spinozas – erkannt, dass intuitive Erkenntnis im Sinne von (b) real möglich ist. Seine Motivation dafür, den intuitiven Verstand als reale Möglichkeit zu betrachten, rührt von seinen naturphilosophischen Forschungen und der Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* her. In der dritten Kritik argumentiert Kant, dass die Teile von Lebewesen nicht unabhängig von Ganzen verstanden werden können. Bei Lebewesen bedingen sich Teile und Ganzes wechselseitig. Um das Wesen eines Organismus zu verstehen, muss man also das Ganze aus den Teilen und die Teile aus dem Ganzen verstehen. Das Faktum der Existenz von Lebewesen stellt Kant nun vor ein Problem. Es besteht darin, dass der diskursive Verstand ein Ganzes nicht als Ursache von Entstehung, Organisation und Zusammenwirken der Teile zu erfassen vermag. Die Beschaffenheit unseres Verstandes zwingt uns dazu, Lebewesen in Analogie zu etwas zu verstehen, was ein Verstand absichts-

² Die historische und systematische Pointe der sorgfältigen Unterscheidung zwischen intellektueller Anschauung und intuitivem Verstand besteht darin, dass sich nach Kant „zwei ganz verschiedene Auffassungen der Wissenschaftlichkeit der Philosophie“ (Förster 2011, 172) gegenüberstehen, nämlich Fichtes und Goethes.

voll, nach Zwecken, hervorgebracht hat, aber zugleich gehört bei Naturdingen, anders als bei Artefakten, die Vorstellung eines Zwecks nicht zu deren Ursachen. Nur ein intuitiver Verstand könnte das Ganze als Ursache der Teile und die Teile als Ursache des Ganzen einsehen, *ohne* auf die Analogie eines zwecksetzenden Verstandes zurückzugreifen. Das Ganze, um das es hier geht, ist nicht ein aus Teilen zusammengestücktes analytisches Ganzes, sondern ein synthetisches Ganzes, das die Teile hervorbringt.

Das Hauptproblem für den intuitiven Verstand im Bereich der natürlichen Gegenstände besteht nun darin, dass uns das Ganze nicht am Anfang gegeben ist, sondern wir es in den Teilen, die zu einem natürlichen Phänomenbereich gehören, aufsuchen müssen. Goethe hat erkannt, wie diese Aufgabe zu bewältigen ist, und scheint sie im *Versuch über die Metamorphose der Pflanzen* (1790) bereits bewältigt zu haben. Im Bereich der Naturgegenstände geht der intuitive Verstand mithilfe des diskursiven den Weg von konkreten Phänomenen (Teilen) zu den ihnen entsprechenden Ideen (dem Ganzen) (Förster 2011, 257 ff.). Zuerst müssen *diskursiv* alle zu einem Phänomenbereich gehörenden Teile (Eigenschaften, Gestalten, Phänomene) versammelt werden. Dann folgt die sorgsame Beachtung der Übergänge zwischen den Teilen, um zu sehen, ob in diesen Übergängen „bereits ein Ganzes bildend am Werk war oder ob die Teile nur äußerlich-mechanisch zusammenhängen“ (Förster 2012, 348). Ist ein Ganzes am Werk, erfassen wir in den Übergängen – wenn wir sie uns alle zugleich vor dem geistigen Auge vergegenwärtigen (Förster 2011, 263) – intuitiv das Ganze, die Idee. Schließlich muss aus der Idee jedes Phänomen eines Bereichs konstruiert, jede Eigenschaft abgeleitet werden können.

Erlangen wir aber mit der Idee einen *Begriff* des Phänomens? Der diskursive Verstand geht prinzipiell vom „Analytisch-Allgemeinen (von *Begriffen*) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung)“. Der intuitive Verstand geht „vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besondern“ (Förster 2012, 407), vom Ganzen zu den Teilen. Es scheint, als bilde der intuitive Verstand keine (empirischen) Begriffe, denn Kant zufolge sind Begriffe *allgemeine Vorstellungen*. Ein Begriff wird durch Vergleich, Reflexion und Abstraktion gebildet. Er enthält das gemeinsame Merkmal von Dingen unter Absehung des Besonderen. Da Begriffe Grundlage für die (empirische) Erkenntnis sind, erkennt der diskursive Verstand nur durch allgemeine Vorstellungen. Gemäß dieser Auffassung sind Begriffe *Vorstellungsweisen*, das heißt kognitive Eigenschaften erkennender Subjekte.

In der heutigen Debatte wird oft zwischen drei Antworten auf die Frage unterschieden, was Begriffe sind: mentale Repräsentationen, Fähigkeiten oder abstrakte Objekte. Repräsentationen und Fähigkeiten sind Eigenschaften erkennender Subjekte, nämlich kognitive beziehungsweise dispositionale Fähigkeiten. Begriffe als abstrakte Objekte haben zwar keine direkte Beziehung zu Subjekten, aber auch keine Beziehung zu empirischen Dingen; es ist unklar, wie genau wir abstrakte Objekte erfassen und was sie über Dinge aussagen. Spinoza würde in allen drei Fällen von bloßen „Vorstellungsweisen“ sprechen: Wir bilden Ideen (Repräsentationen) von Eigenschaften (abstrakte Objekte) und ziehen Schlüsse (Fähigkeit). Solche Begriffe zeigen vor allem den *Zustand der Subjekte*, nicht aber die Dinge selbst (Förster 2011, 254). Davon unterscheidet Spinoza einen anspruchsvolleren Begriff von Begriff, der das *Wesen eines Dinges* erfasst. Aus dem Wesen ergeben sich die ihm eigenen Eigenschaften eines Dings. Erfassen wir das Wesen, können wir diese Eigenschaften ableiten. Wir können Begriffe der ersten Art (die Vorstellungsweisen) „Gemeinbegriffe“ und jene der zweiten Art „Wesensbegriffe“ nennen.³ Gemeinbegriffe sind Werkzeuge des diskursiven Verstands, sammeln äußere Eigenschaften auf, gehen vom Allgemeinen zum Einzelnen, geben Auskunft

³ Förster (2011, 363) nennt Gemeinbegriffe „Vorstellungen“ und Wesensbegriffe schlicht „Begriffe“.

über unsere Vorstellungsweisen. Wesensbegriffe sind Produkte des intuitiven Verstands, richten sich auf die innere Natur, gehen vom Einzelnen zum Allgemeinen, erfassen das Wesen der Einzeldinge.

Erkenntnis der Sachen selbst zielt offenbar auf Wesensbegriffe. Am Ende des vorigen Abschnitts habe ich behauptet, dass das Problem der Berufung auf Intuitionen und der Begriffsanalyse darin bestehe, dass uns nicht unsere Begriffe und Intuitionen interessieren sollten, sondern die Sache selbst. Natürlich wollen wir auch einen *Begriff* von ihr bilden, aber einen Wesensbegriff. Förster zielt auf Wesensbegriffe. Ihm geht es, wie Goethe, um die Erkenntnis des Wesens (Idee) von Naturgegenständen, und zwar in dem Sinne, dass aus dem Wesen (Idee) eines *natural kind* (dem Ganzen) alle wesentlichen Eigenschaften seiner Mitglieder (Teile) abgeleitet werden können.

III. Bergson: Intuition und Intellekt

Auch Bergson hält Kant entgegen, dass es neben sinnlicher Anschauung und diskursivem Verstand – Bergson nennt ihn „Intellekt“ oder „Intelligenz“ – ein intuitives Erkenntnisvermögen – er spricht schlicht von „Intuition“ – geben muss (Worms 2001). Wie Goethe vertritt er die Ansicht, dass ein adäquates Verständnis von Naturgegenständen intuitives Denken erfordert. Im Folgenden will ich Bergsons Argument für die Intuition darstellen, wobei ich um der Kürze willen Bergsons Prämissen rein thetisch einführe.

Im Unterschied zu Goethe setzt Bergson bei der Intuition des Bewusstseins an.⁴ Allerdings richtet sich die Intuition auf *zwei* Gegebenheiten, das Bewusstsein und die Bewegung. Mit beiden sind wir auf direkte Weise verbunden und beides erfassen wir unmittelbar, denn wir bewegen uns und wir sind bewusst. Bergson zufolge macht Bewusstsein das Wesen des Geistes, Bewegung das Wesen des Lebendigen aus. Ersteres mag unmittelbar einleuchten. Aber weshalb soll Lebendiges wesentlich Bewegung sein? Nun, etwas ist nur dann lebendig, wenn es selbst in Bewegung ist. Im Unterschied zur Materie, der von Außen Bewegung mitgeteilt wird, beginnt eine lebendige Bewegung im Inneren des Wesens. Die Bewegungen eines Lebewesens bestehen darin, dass sie durch Vorgänge im Inneren selbst hervorgebracht werden oder selbst solche sind. Ebenso sind Prozesse der Entstehung, des Wachstums, der Alterung, des Stoffwechsels, der Blutzirkulation etc. Bewegungen.

Bewusstseinsakte sind einheitliche und zeitliche Prozesse, ebenso eine bestimmte Körperbewegung (Gehen), eine Organbewegung (Pulsieren) oder eine Lebensbewegung (Wachstum). Jede Bewegung und jedes Bewusstsein bilden eine Einheit, die in der Zeit verläuft. Für sich genommen sind Bewegung und Bewusstsein unteilbar, sie enthalten keine Teile. Eine solche Einheit nennt Bergson „Dauer“ (*durée*). Dauer ist eine unteilbare Kontinuität. Das Wesen von Bewusstsein und Bewegung besteht somit in der Dauer. Weil der Geist wesentlich Bewusstsein und Leben wesentlich Bewegung ist, besteht ihr Wesen in der Dauer. Die Intuition nun ist Erkenntnis dieser Dauer (Bergson 2009b, 27 ff.).

Doch was hindert den Intellekt daran, die Dauer zu erfassen? Nun, der Intellekt ist eine *natürliche Anpassung an die Teilbarkeit* (Bergson 2007, 154 ff.). Man kann Bergsons Antwort rekonstruieren, indem man drei Abstraktionsschritte unterscheidet (vgl. Bergson 2009a,

⁴ Bergson entwickelt seine Auffassung des Bewusstseins in *Les données immédiates de la conscience* (1889). Von „Intuition“ spricht er erst im Zuge einer methodischen Selbstreflexion in *Introduction à la métaphysique* (1903) und in *L'intuition philosophique* (1911) sowie im Zuge der Beschäftigung mit der Biologie in *L'évolution créatrice* (1907) und im Vortrag *La conscience et la vie* (1911).

1–28). (1) Der Intellekt ist ein praktisches Instrument und hat die Funktion, die Ressourcen in der natürlichen Umwelt manipulierbar zu machen. Zu diesem Zweck unterteilt er die Umwelt in distinkte Portionen (Objekte, Eigenschaften, Orte, Teile), mit dem Ziel, Informationen über die Umwelt zu gewinnen und Relationen herzustellen. Die Herstellung von Relationen zwischen den distinkten Portionen in der Form abstrakter Vorstellungen ist ein potentes Mittel der Manipulation. Der Intellekt bildet durch Vergleich und Abstraktion von Eigenschaften empirische Begriffe (Gemeinbegriffe). (2) Als Anpassung an die Umwelt ist der Intellekt auch Anpassung an die Materie. Es sind die materiellen Eigenschaften der Umwelt, die eine effektive Manipulation erlauben. (3) Damit ist der Intellekt zugleich Anpassung an den Raum. Die allgemeinste Eigenschaft der Materie ist ihre Räumlichkeit, und zwar insofern sie ausgedehnt ist. Eine homogene Ausdehnung ist unendlich teilbar und folglich sowohl dekomponierbar als auch rekonponierbar, denn homogene Elemente können beliebig getrennt und verbunden werden. Die Grundoperation des Intellekts – Dekomposition und Rekombosition – entspricht also der allgemeinsten Eigenschaft der Materie. In diesem Sinne ist der Intellekt eine *natürliche Anpassung an die Teilbarkeit*. Naturgemäß vermag der Intellekt die Dauer (unteilbare Kontinuität) nicht zu fassen und folglich weder Geist noch Leben. Nun sind wir aber als bewusste und lebendige Wesen mit beidem auf unmittelbare Weise so verbunden, dass wir beides erfassen. Also muss es ein Vermögen geben, das dies ermöglicht: die Intuition.

Da unser Denken – vom Alltagsverstand bis zu den Naturwissenschaften – vom Intellekt beherrscht ist, verlangt die Intuition dem Denken eine besondere Anstrengung und Methode ab. Intuition ist, wie gesagt, Erkenntnis der Dauer. Nun dauert jedes Ding auf seine Weise. Das Bewusstsein dauert auf andere Weise als ein Lebewesen, ein Pilz anders als ein Tier, die Biene anders als der Bär. Intuitives Erfassen ist direktes Erfassen des Wesens einer natürlichen Art in einem Einzelding. Darum handelt es sich bei der Methode der Intuition um eine „metaphysische Untersuchung eines Dinges indem was ihm wesentlich und eigen ist“ (Bergson 2009b, 187). Die Intuition richtet sich also auf das Wesen eines Dinges.

Die intuitive Methode lässt sich so beschreiben: Man beginnt in einem Phänomenbereich „mit bestimmten Reihen von Tatsachen“ (Bergson 2009a, 4). Jede dieser Reihen führt zu bestimmten wahrscheinlichen Folgerungen, das heißt, man kann die Reihen „hypothetisch verlängern“ (ebd.), wenn sich aus der Anordnung der Tatsachen bestimmte Regelmäßigkeiten ergeben. Zusammengenommen werden diese Tatsachenreihen an einem bestimmten Punkt konvergieren, falls der Bereich, dem die Tatsachen entnommen sind, tatsächlich über ein Wesen verfügt, das in den Reihen bildend am Werk ist. Diese Konvergenz wird erfasst durch die Intuition. Der Grundgedanke dieser Methodologie besteht wie bei Goethe darin, dass unterschiedliche Reihen von Tatsachen, die zu einem Bereich gehören, gebildet werden, dass sich aus der Beachtung der Übergänge Regelmäßigkeiten ergeben, die es erlauben, die Reihen hypothetisch zu verlängern, und die – falls es sich um einen Phänomenbereich handelt, dem ein Wesen zu Grunde liegt – in einem Punkt konvergieren. Der Konvergenzpunkt ist Bergsons Bild für das den Reihen zu Grunde liegende Ganze.

Was wird durch die Intuition gewonnen? Da der Intellekt für Bergson begriffliches Denken ist, könnte man meinen, dass die Intuition nicht zum Begriff einer Sache führt. Wenn Bergson sagt: „Denken besteht normalerweise darin, vom Begriff zum Gegenstand zu gelangen, und nicht vom Gegenstand zum Begriff“ (Bergson 2009b, 198), spricht er jedoch vom Intellekt und vom Gemeinbegriff. Wir finden bei Bergson jedoch eine zweite Auffassung von Begriff. Die Intuition gewinnt *ihre* Begriffe am Gegenstand. Es geht nicht darum, Begriffe Dingen überzustülpen, sondern „einem Gegenstand einen Begriff auf den Leib zu schneiden, der nur diesem Gegenstand angemessen ist“ (ebd., 197). Wenn es in der Intuition darum geht,

durch Bildung konvergierender Tatsachenreihen zur Intuition des Wesens eines Dinges zu gelangen, dann muss es sich hier natürlich um *Wesensbegriffe* handeln.

Es ist offenkundig, dass Bergson mit Goethe in vielen Punkten übereinstimmt. Allerdings entwickelt Bergson seine Überlegungen in relativer Entfernung vom idealistischen Kontext, in welchem Förster Goethe verortet. Wenn wir die Übereinstimmung zwischen Goethe und Bergson sehen, können wir den intuitiven Verstand etwas aus diesem Kontext lösen. Zudem gibt Bergson nicht nur für den Intellekt einen Erklärungsansatz, der prinzipiell einen Platz im Rahmen der Evolutionstheorie finden kann, sondern auch für die Intuition (Bergson 2007). Bergsons abenteuerliche Spekulationen müssen wir nicht teilen. Aber wir können den Grundgedanken aufnehmen: Die Intuition ist ein natürliches Vermögen, das eine Anpassungsleistung erbringt. Sie ist das natürliche Vermögen des Menschen, Wesensbegriffe von Naturgegenständen zu bilden. Natürlich stellt sich die Frage, worin diese Anpassungsleistung besteht und was das erfasste Wesen sein könnte. Wenn man auf diese Fragen eine Antwort finden kann, braucht ein solches intuitives Vermögen nichts zu sein, was allein Ideenfreunde interessiert, auch Naturalisten dürfen und sollten sich für diese reale Möglichkeit interessieren.

Prof. Dr. Markus Wild, Université de Fribourg, Département de philosophie, Miséricorde, Av. de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz

Literatur

- Bealer, G. (1998), Intuition and the Autonomy of Philosophy, in: M. R. DePaul u. W. Ramsey (Hg.), *Rethinking Intuition*, Lanham, 201–239.
- Bergson, H. (2007/1907), *L'évolution créatrice*, Paris.
- Ders. (2009a/1919), *L'énergie spirituelle*, Paris.
- Ders. (2009b/1932), *La pensée et le mouvant*, Paris.
- Cummins, R. (1998), Reflection on Reflective Equilibrium, in: M. R. DePaul u. W. Ramsey (Hg.), *Rethinking Intuition*, Oxford, 113–127.
- Förster, E. (2011), *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt/M.
- Ders. (2012), Wir Ideenfreunde, in: K. Vieweg (Hg.), *Natur und Geist*, Berlin, 335–349.
- Hintikka, J. (1999), The Emperor's New Intuitions, in: *The Journal of Philosophy*, 96.3, 127–147.
- Kornblith, H. (2002), *Knowledge and its Place in Nature*, New York.
- McCloskey, M. (1983), Intuitive Physics, in: *Scientific American*, 248, 122–130.
- Nimtz, Ch. (2010), Saving the Doxastic Account of Intuitions, in: *Philosophical Psychology*, 23, 357–375.
- Weinberg, J. u. a. (2001), Normativity and Epistemic Intuitions, in: *Philosophical Topics*, 29, 429–460.
- Wild, M. (2012a), Rezension E. Förster ‚Die 25 Jahre der Philosophie‘, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 66, 144–148.
- Ders. (2012b), Tierphilosophie, in: *Erwägen Wissen Ethik*, 23, 21–33.
- Worms, F. (2001), L'intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Bergson et Kant, in: *Les études philosophiques*, 59, 453–464.

Abstract

Against Kant, Eckart Förster claims that Goethe's methodology of intuitive understanding is a real possibility for us. Firstly, this essay shows that this methodology has to be strictly distinguished from the questionable use of intuitions in contemporary analytic philosophy; secondly, strong parallels between Goethe's intuitive understanding and Bergson's intuition are put forward. Both use intuitions as a tool to find essence concepts for natural kinds. Moreover, the parallels help naturalists (like me) to detach Förster's important insight from the idealistic context.